



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ユダヤ教とキリスト教：今日この主題によって何が問われているのか
Author(s)	土屋，博
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録，2，75-90
Issue Date	2013-03-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95282
Type	journal article
File Information	jscsh_002_75.pdf



[総括的コメント]

ユダヤ教とキリスト教

——今日この主題によって何が問われているのか——

土屋 博

1. 問いの射程

日本基督教学会北海道支部において、二年間にわたり、「ユダヤ教とキリスト教」を公開シンポジウムの主題としてとりあげたのは、従来旧・新約聖書学や教会史学で扱われてきた一般的な問題、すなわち、二つの宗教を比較し、両者の関連を明らかにするという問題をなぞりながら整理するためではなく、最近でもさまざまな形をとって繰り返し現れるこの主題設定の背景に何があるのかをさぐるためであった。それは反ユダヤ主義をめぐる政治的関心のみに集約されるわけではなく、またもちろん、新手のキリスト教擁護に導くようなものでもない。そもそもこの主題は元来、キリスト教神学だけの問題意識で扱いきれるものではなく、歴史学的アプローチだけに限定しても、宗教史・思想史・社会史等々の領域を横断する複合的な問題であったし、またあり続けている。そこには、意識するにせよ、しないにせよ、現代という時代状況の中で、あらためてこれにアプローチしようとする何らかの動機があり、それが多様な方法を通して浮かび上がってきたように見える。今後世界的に、これらのアプローチが相互にふれ合いながら、ある種の方角に向かって集約されていくのかもしれないが、今のところまだ、その問題圏の全貌は見えていない。さしあたり日本基督教学会との関連で言えば、この主題は、現代日本のキリスト教、さらにそれを通して現代日本の「宗教」を再検討するという学問的かつ実践的な課題に一つの手が

かりを与えるのではないかと思われる。その課題を生産的に探究するには、時代感覚を研ぎ澄ますとともに、「今ここ」から問うていく以上、われわれは多かれ少なかれ日本の地域文化に立脚し、そこから発想を組み立てているという自己理解をあらためて確認する必要があるであろう。その探究は、二十世紀半ば以来、広く関心の的となってきた「宗教」概念再考の試みにもつながり、「スピリチュアリティ」など新たに想定された仮説的概念ともつながってくるであろう。その結果、ユダヤ教研究・キリスト教研究は、あらためてその概念設定の妥当性を問い直されつつある「宗教」にかかわる包括的研究の中へと包み込まれていくことになるのではないだろうか。

二年間にわたって行われた公開シンポジウムを通じて、あらためて確認すべき課題として浮かび上がってきた主要な事柄は二つあった。もちろん指摘された課題はこれだけではなく、残されたさまざまな問いも今後折に触れて取り上げられなければならないが、さしあたり二つに絞ったのは、これらがユダヤ教の根本的性格にふれており、これら相互の関係が、ことあるごとに意識に上るからである。しかも同様な問題は、実は形を変えてキリスト教にも存在しており、今まであまり注目されなかったこの点を問うことは、現代のキリスト教研究に新たな切り口を示し、さらにまた、特に日本のキリスト教研究の今後の展開の可能性を開くのではないかと考えられるのである。

まず第一に確認された事柄は、ユダヤ教には「教義」が欠けているということであった。これは以前からさまざまな研究者（例えば、教会史学の H. v. シューベルト、新約聖書学の E. シュヴァイツァー等々）によって指摘されてきたことではあるが、今回のシンポジウムでは、佐藤貴史氏が L. ベックを引用しながらこの点を指摘した。「ユダヤ教の信仰共同体は、教義を作ることのできる主体を欠いている」というベックの表現が、それを端的に示しているであろう。ユダヤ教にとって重要なものは「敬虔にして善なる行為」なのである。佐藤氏はこれを「歴史主義」の問題と関係づけて論じているが、

この点は後にあらためてとりあげることにする。それでは、このベックの言葉に出てくるユダヤ教の「信仰共同体」や「主体」は、何をイメージして語られているのであろうか。キリスト教で言えば、これらは「教会」や「教職（者）」にあたるはずであるが、通常の知識では、キリスト教の教会はユダヤ教の共同体イメージとは必ずしも一致しない。ところが逆に、ユダヤ教の共同体について語っているベックの表現を、キリスト教の「教会」や「教職（者）」の現実的様相に重ねて見ると、実は意外にも一致する点が見出されるように思われる。そのような点は、理念的に形成される通常の知識の中では見えにくくなっているのではないだろうか。そうであるとすれば、キリスト教をモデルとして設定されてきた宗教学的一般概念は、一度洗い直す必要がある。何よりも、キリスト教の聖書をモデルとする「教典」概念は、「教義」の根拠・基準を示すものという通常の規定では不十分であることになり、宗教的行動との密接な関係が注目されなければならない（拙著『教典になった宗教』北海道大学図書刊行会、2002年参照）。この第一の確認からは、従来かなり漠然とした形で「宗教思想」とよばれてきたものの性格を、新たな視点を通してときほぐしていく手がかりも得られるのではないだろうか。

さらにシンポジウムを通して確認された第二の事柄は、これも佐藤氏が引用するベックの言葉を借りれば、「本来のイスラエルの預言者的宗教」（ユダヤ教）の重要な要素は「道徳的律法」であり、「ユダヤ教は単に倫理的であるのみならず、倫理がその原理を、その本質を形成している」ということであつた。これは前述の「敬虔にして善なる行為」とも重なり合うが、ここには文書としての「トーラー」およびその解釈が介在している。これはユダヤ教的な形での「教典」の位置づけである。しかし、ベックが用いている「倫理」の意味は、必ずしも明確に規定されているわけではない。単に律法を遵守するというだけでは、普遍的ニュアンスをこめた「倫理」にはなりえない。もしベックの言う「倫理」に近代的意味でのヒューマニズム的葛藤がかかわっているとすれば、確かにそこには、当時のリ

ベラルなユダヤ教やプロテスタンティズムの影響が見られると言ってもよいであろう。ただしこの点に関しては、カトリシズムも無縁ではない。そしてさらにその背後には、マイモニデスの「合理主義」に現れているようなユダヤ教自体の伝統があることも確認される。重要なことは、ユダヤ教に対するこの見方が、先に言及された第一の事柄、すなわち、ユダヤ教には教義が欠けているということとどのように結びつくかである。キリスト教の公式の「教義」史は、「パウロ神学」の解釈をめぐって展開されており、ここでは繰り返し「律法問題」が問い返されている。これと照らし合わせるとき、ユダヤ教に見られる前述の二つの特徴はどのように説明されるであろうか。ここに今回のシンポジウムの主題のポイントがあると思われるので、二つの特徴についてさらに立ち入って検討してみよう。

2. 教義なき倫理

ベックの『ユダヤ教の本質』の初版は1905年、第二版は1922年、最後の第六版は1932年に出版された。有賀鐵太郎による最初の日本語訳（南満洲鐵道株式會社調査部『猶太教』1942年）（抄訳）は第二版以降のものによると考えられている。ベックの著書の翻訳を有賀に委嘱したのは、松岡洋右によって南満洲鐵道株式會社調査部嘱託となった小辻節三（誠祐）であった。小辻の著書『ユダヤ民族——その四千年の歩み』誠信書房、1965年には、ユダヤ教について、やはり教義の欠如が指摘されている。この著書は、すでに1943年に出版された前著『ユダヤ民族の姿』に基づいているとはいえ、いずれにせよ確かにベックの訳書よりも後に出されている。しかし、ユダヤ教の特徴に対する見方は、ベックにならったというよりも、むしろこれが当時すでに一種の共通認識になりつつあったのではないと思われる。しかし日本のキリスト教会はこのことをあまり意識せず、ひたすら自らの狭い関心に閉じこもっていった。そのためユダヤ教との関係はほとんど展開されず、そ

の間に介在する重要な問題はとりあげられないだけでなく、忘れ去られていった。後に検討するようなドイツ宗教史の中におけるキリスト教との大きな相違がここから生じてくる。それはある意味では、日本のキリスト教の宿命であったのかもしれない。そこで、ベック等々によって明らかにされているユダヤ教とキリスト教の関係をめぐる諸問題をもう少し立ち入って考えてみよう。律法理解に関する二つの宗教の差異、すなわち、「ユダヤ教の限界を乗り越えたキリスト教」というキリスト教側の定型的図式は、今なお再生産されているとはいえ、歴史的に見ても、内実的に見ても、もはや的確であるとは思われない。今日では、それぞれの名称が当てはまるであろう宗教集団は多様であり、それらの間に見られる類似と差異の様相は、ユダヤ教・キリスト教という枠を越えている。次にそのことを念頭におきながら、ユダヤ教の特徴とされてきたことを再検討するが、そのことは同時に、「宗教」と呼ばれてきた「普遍的」枠組を問い直すことにもつながっていくであろう。

ベックはユダヤ教の特徴を論じながら、「問題となるのは宗教自体ではなく、むしろ宗教制度、宗教的生活形態の統一と通性という点であった」と言う。「目標は個人ではなく、むしろ宗教的民族、存続すべき民族としてのユダヤ民族全体に関わるもの」なのである（前掲訳書、346－347頁）。ベックによれば、「キリスト教会においては、個人は教会によって支持せられ、教会は個人に先行し、個人以上のものである。個人は教会の信仰に立ち、これを以て、また、これによって生きる。ユダヤ教においては、かかる意味での教会はない。ただ民族協同社会が在るのみである」（358頁）。そのため、「キリスト教の教義とユダヤ教の『徴』の相違は、本質的な相違である」という命題は、基本的認識事項と考えられている。それに対して小辻誠祐は、ユダヤ教の特徴を多少異なった表現で述べている。小辻によれば、「ユダヤ教は教理的・思想的宗教ではなくて、『律法の宗教』である」。それは「ユダヤ道」とでも言うべきものである。宗教における神学的興味の焦点は存在論と救済論であるとされてい

る。ところがユダヤ教には、存在論というものではなく、唯一無二の創造者の存在を前提として出発し、興味の中心は神の「誘導」(guidance)にある。またここには、キリスト教や仏教に見られるような救済論もなく、「神の祝福」があるのみである(小辻、前掲書、185-189頁)。要するにユダヤ教は、「理論的追求や靈驗的暗示にあまりたよるものではなく、長い歴史を通してユダヤ民族が学んだものである」。そのため「ユダヤ人がどこに向かっても国際主義的であり、どこに往っても民族主義的である」(196-197頁)。しかしながら、「ユダヤ教はなるほど思想的ではないが、おおいにイデオロギッシュである」。それは「事実をどこまでも具体的に考えようとするイデオロギー」なのである(200頁)。小辻はそう言っているが、これを「イデオロギー」と呼ぶのが適切であるかどうかは、あらためて検討してみなければならない。

ユダヤ教とキリスト教を対置して、これらの関係を考察するベックと小辻の論法には、はっきりと意識されていないとしても、なにがしかの共通性がうかがわれる。つまりベックも小辻も、ユダヤ教とキリスト教を「本質」的に区別しようとするところから出発している。ユダヤ教には教義がないと主張するベックの見方も、また、存在論や救済論がないと説く小辻の言い方も、いずれもユダヤ教に見られるキリスト教からのずれを指摘しているわけであるから、ここでは両者の相違が初めから前提となっているかのようである。しかし、「～がない」という表現を用いているうちは、その相違が明確であるかのように見えるが、小辻のように、ユダヤ教の特徴を積極的表現で「事実をどこまでも具体的に考えようとするイデオロギー」もしくは「ユダヤ道」と言い直すときには、その相違は次第に不明瞭になってくる。さらに、ベックの言う「徴」あるいは「宗教哲学」になると、相違点を説明するのはますます難しくなるであろう。第二の確認事項であったユダヤ教の「倫理」という特徴は、この認識の延長線上にある。これは「律法」と結びついており、先に述べたように、その意味はややあいまいであるが、少なくともユダヤ教の

「本質」を述べたものではない。ベックの「ユダヤ教の本質」という書名がハルナックの「キリスト教の本質」を意識しつつ用いられており、その共通の背景として歴史主義を考えなければならないということは、佐藤氏によって指摘されたとおりである。ユダヤ教の「倫理」は、実際には一種の実践哲学あるいは実践論とでも言うべきものであろう。確認された前述の二つの事柄は、このような理解を媒介として相互に通じあう。つまり近代のユダヤ教研究は、「本質」論から離れた「宗教」のあり方をそれとなく示唆しているのであり、これは実はキリスト教研究とも無関係ではありえないのである。

かつてベックの日本語訳を企画した南満洲鐵道株式會社調査部の動機の中には、自覚されていたかどうかは不明であるが、以上で述べてきたことに通じるような認識がひそんでいたのではないかと思われる。ベックの抄訳とともに『猶太教』におさめられている B. D. コーホンの「猶太教概説」にも、同様な記述が見られるからである。コーホンによれば、ユダヤ教は「多くの人々によって考えられたもの、宣布されたもの、そして教えられたもの」である。それは「一瞬のうちに生じたもの」ではなく、「次第に成長し」、「しかもまだ完成されておらず、なおも成長し続けている」「生きて成長する宗教」なのである（前掲訳書、2－3頁）。このようなユダヤ教理解を述べた著作が翻訳の対象として選ばれたのは、実はこれが当時の日本人が求めていた宗教感覚とどこかでつながっていたためではないだろうか。つまり日本人は、個人や教会を中心にものを考える宗教とどこかなじめず、それとはややニュアンスを異にする宗教文化、すなわち、民族共同体の制度に基づく宗教文化の可能性を、ユダヤ人から学ぼうとしていたのであろう。少なくともこの点において、ユダヤ人は敵対する相手ではないことを明らかにしようとするのが調査部の意図であったように見える。ユダヤ人に対する小辻のその後の行動は、そのことを示していると考えればわかりやすい。したがって、調査部のユダヤ教研究がやがて植民地政策としての意味を失い、政治的意図は薄れていったという見方はあまり適切ではない。ただ

し、これがどこまで一般に理解されたかは、また別の問題である。日本社会全体からすれば、確かに正確なユダヤ教理解は忘れられがちであり、それなるがゆえに、陰謀論のような奇妙な形のユダヤ理解が時折浮かび上がってくるのである。

最初は翻訳の下請けにあっただけとはいえ、翻訳者の有賀も実は著者の見方を共有していたのではないかと思われる。彼は後に、ギリシア的思考法であるオントロギアに対して、ヘブライ的思考法はハヤトロギアであるという有名な説を唱えるが、これは彼のユダヤ教理解に基づいていると思われる。有賀にはもともと、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを相互連関の中にとらえようとする動機が、潜在的意識として存在していたということは、その生い立ちに照らして容易に想像できるところである。彼には一方において、キリスト教神学者としての意識が強いので、何とかしてこれらを区別しようとするが、それは必ずしも成功していない。彼の父親である有賀文八郎（1868－1946）は、キリスト教から改宗した日本最初のムスリムであった。鐵太郎は晩年になってから、父文八郎を回想して次のように書き記している（「ひとつの回想——父と私」『同志社時報』15号、1965年）——「父が私にかけた期待は裏切られた。……だが考えて見ると、これは父の意思にそむいたかのようで、実はやはり父のあとを——違った形、違った意味においてであるが——継いだことになるであろう。野人の子はやはり野人でなければならなかった」。この発言は、ベックの翻訳を引き受けた若き日の感覚にも通じあっているように見える。先に述べたように、ベックの言う「ユダヤ教の本質」は、ハルナックの提起した「キリスト教の本質」を意識したものであるが、ユダヤ教はそもそも本質論とはなじまなかったのである。ハルナックの企てが成功したかどうかはさておき、今日では、本質主義的宗教理解はますます説得力を失いつつある。そのような現代状況の中で、ベックを参考にしながらユダヤ教とキリスト教の関係を、さらに、有賀が潜在意識の中で何となく予見していたイスラームとの関係をも、もう一度洗い直し

てみる必要があると思われる。そこから、一神教と多神教をめぐる低次元な議論を、本来の筋道にもどすことができるのではないだろうか。

3. 宗教史の中でのユダヤ教・キリスト教

「教義なき倫理」という宗教観は、日本の地域文化を基盤とする宗教文化には比較的なじみやすい。しかしそれは一種の直感による現象把握であり、「教義」や「倫理」の意味合いを立ち入って考察してみると、そこには容易に解決しがたい多様な葛藤が存在することが分かってくる。地域文化を越えつつ相互に折衝する宗教文化は、対立や融合を経て展開していくのであり、教義や倫理もその中で意味のずれを作り出していく。教義を思想や物語として、倫理を儀礼や生活習慣としてとらえ直す余地もそこから開けてくる。ユダヤ教とキリスト教の関係を理解するさいにも、ユダヤ人との接触の経験が極めて少なく、またキリスト教の受容にあたっては、「欧米先進文明」と結びついたものというイメージをなかなか相対化できずにきた日本文化の場合と、長い歴史の中で政治的・経済的問題と不可分に結びついたユダヤ教やキリスト教を自分の問題として考えざるを得ない欧米文化の場合とでは、考察を始める糸口がすでに異なっている。そこでまず、それぞれの地域に根付いた宗教文化の歴史としての宗教史を想定し、ユダヤ教とキリスト教の問題をもそこからとらえなおしてみることが必要である。シンポジウムでは、ユダヤ人やユダヤ教との間で、独特な折衝を経験してきたドイツの宗教史に考察の出発点を求め、ユダヤ教とキリスト教の関係をそこから解きほぐしていくことになる。それは、関係の相貌を全く異にする日本文化の場合を、従来言われてきたこととは別の角度から照らし出すことにつながっていくであろう。久保田浩氏の発題からは、そのためのきわめて刺激的な示唆を与えられることになった。

宗教集団の歴史が地域文化の動態と密接不可分離の関係にあるこ

とは、すでに指摘してきたところであるが、久保田氏の提言の一つの大きな特徴は、「ユダヤ教」・「キリスト教」に加えて、「ドイツ宗教」というカテゴリーを設定したことである。「近代ドイツ宗教史」において、ユダヤ教とキリスト教の関係を問うときには、確かにこの第三のカテゴリーが必要になる。日本の地域文化を問題設定の場とするにさいしても、やはり同様なことが言えるであろう。しかしドイツ社会と比較した場合、近代日本宗教史におけるユダヤ教・キリスト教の比重ははるかに小さい。その意味でわれわれが、まず近代ドイツ宗教史との関連でユダヤ教・キリスト教を考察し、それを一つのモデルとして近代日本宗教史を類推することには、それなりの意味があるであろう。今後はともかく、近代以降つい最近まで、ドイツ地域文化が日本におけるキリスト教研究に及ぼした影響は決して小さくはなかったからである。また、ユダヤ教・キリスト教研究にさいして近代ドイツ宗教史を参照することには、さらに広い学問的意義がある。ドイツ地域社会では、二度の世界大戦に関わる政治的イデオロギーとの関係で、ユダヤ人・ユダヤ教は特殊な意味合いを持つにいたったためである。したがって近代ドイツ宗教史は、単に理念的に構成されたものではなく、それ自体重要な政治的役割を果たしてきた実態なのである。

久保田説を手がかりとしてまず再検討されるべき第一の点は、ユダヤ教とキリスト教という問題設定のもつ本来の性格である。久保田氏によつて的確に指摘されたとおり、今日ではこれは決して中立の学問的な問題設定ではなく、それ自体時代の文脈の中で生じたものとしてとらえかえされなければならない。ユダヤ教とキリスト教を別々の宗教として対置するにせよ、あるいは両者を関連付けようとするにせよ、従来欧米の研究者たちが一つの重要な手がかりとしてきたのは、当然イエスの存在、イエスの生涯であつた。啓蒙主義以降のイエス研究は、教義的枠組に取り込まれたキリスト・イエスを、本来の史的イエスとして解放しようとする試みであつた。これは伝統的なキリスト論と対置して、「イエス論」とでも呼びうるもの

であろう。折しも発達してきた歴史的・批判的方法は、その試みを学問的に正当化するように見えた。19世紀の思弁的・文学的「イエス伝」はのりこえられ、本来のイエスの歴史が客観的に公共の場で再構築されうるかのように考えられたのである。これは、「脱文脈化」されたイエスを「文脈化」することであると考えられた。ところが、ここで働いたのは、「教義的枠組から脱却してイエスを理念として人間化・道徳的模範化しようとする意図」であり、これは「新たな脱文脈化」である。そのためこうした「学問的」な発話行為は、ユダヤ教がそうであるように、「教義」を欠いているが、実は特定の宗教的实践となっているのである。「イエスを表象する」という営みは、終始宗教的实践に他ならなかった。歴史的・批判的方法に基づく複雑で一見学問的な分析を通して、仮説を積み上げつつ再構築された史的イエスなるものは、結局、それを語るものの意外に単純な価値観に基づく「あらまほしき」イエス以上の何者でもなかった。それはかつてアルバート・シュヴァイツァーが批判的・戯画的に整理した19世紀的イエス伝の再生産であつた。久保田氏による分析で明らかにされたように、ヴァイマル期・ナチズム期における「アーリア人イエス」も、また、ドイツ民族主義宗教と微妙な関わりをもつ「ユダヤ人イエス」も、ドイツ社会での宗教的实践と結びついた一種の虚構に他ならなかったわけである。英米の福音書研究が歴史的・批判的方法をとり入れながらも、イエス論を必ずしもドイツと同じ方向に進めなかったのは当然のことであつた。

日本の新約聖書学は欧米の研究動向に追従するのが常であり、20世紀後半を通して、ドイツ版イエス論の影響をもろに受けてきた。しかしながら日本では、ドイツのイエス論を生み出した歴史的・社会的背景を欠いているため、その影響は屈折せざるをえなかった。ナチズムやシオニズムが発生する基盤を持たない日本文化の中では、イエス論は、限りなく希薄化されたヒューマニズムに転化していった。そこで用いられた標語は「人間イエス」であり、これによってさまざまな価値観に根差した倫理的モデルが探求されたのである。

要するに、欧米においても日本においても、「ケーリュグマのキリスト」に関わって人々が追い求めた「史的イエス」は、そのつど新たな形で世俗化された「ケーリュグマ」であったと言えよう。この現状をのりこえ、かつての「ケーリュグマのキリスト」を復興し、現代社会に定着させることができるかと言うと、もはや底の割れてしまったこの概念が力を取り戻すことは、想像以上に難しい。しかしここで、前の節でとり上げたベック等のユダヤ教理解、日本への紹介になにがしかの意義が期待されたユダヤ教理解を、その後のキリスト教の動向を念頭におきながらもう一度顧みるとき、そこからある種の示唆をくみとることができるのではないだろうか。つまり、「教義なき倫理」という特徴をもつユダヤ教を、日本社会の「宗教」理解のうちへ導入しようとした為政者の意図は、後の日本人のキリスト教の方向を無意識のうちにさし示していたのではないだろうか。日本人のキリスト教は、「教義なき倫理」の「倫理」の内容を、ユダヤ教の「律法」とは別の意味で受けとり、日本社会にそくした形で展開していったようにも見える。それが「キリスト教的」と信じられたのである。日本社会では、ユダヤ教は目に見える形ではほとんど姿を現さないが、思想史的に考えれば、ここでのユダヤ教とキリスト教の関係はかなり微妙である。こうした問題は、およそ「純粋な宗教」などというものは存在しないというところから考えなおしてみる必要があるであろう。

そこで、久保田説を受けて、あるいはそれを発展させて提起すべき第二の点が浮かび上がる。それは、第一の点を明らかにするための文脈となっているドイツ教会史・ドイツ宗教史に関わる理解の仕方であり、ドイツの文脈で生じたことをそのまま単純に日本へ移植しようとする試みに対する疑問である。「アーリア人イエス」・「ユダヤ人イエス」等々のイエス論は、結局、その宗教的発話行為の実践的性格としてとらえかえされるわけであるから、次に当然、それらが発せられた社会的文脈におけるそれぞれの位置づけが問われることになる。そこで想定される社会的文脈を簡潔に言うならば、「19

33年以来、社会の同質化政策の一環である“職業官吏再建法”(アーリア条項)のプロテスタント教会への適用を巡って生じた所謂“教会闘争”は、“ドイツ的キリスト者”運動と“告白教会”の活動を両極として展開していた(久保田)ということである。しかしここで言われる「両極として」という表現の意味は、はっきりと区別される二つの運動の闘いをさすわけではないであろう。ドイツ的キリスト者運動と告白教会運動は、ドイツ宗教史という枠組において見たときには、相互に交錯・浸透し合うキリスト教会の活動として動態的にとらえられなければならない。両者をそれぞれ理念的に固定化し、告白教会運動をバルトやニーバーと結びつけて、ドイツ的キリスト者運動と対決した輝かしい闘争モデルと考えるのは、ドイツ宗教史の文脈を離れた別の文脈の中で初めて可能になるのである。「純粋な福音主義」なるものは、運動のスローガンとしてならよいが、一步間違えば理念的幻想に陥っていくであろう。

ドイツ的キリスト者運動と告白教会運動をめぐる社会的波紋は、キリスト教会内部の運動だけにとどまらない。1933年に成立した「ドイツ信仰運動」を名のる民族主義的宗教運動は、元来非キリスト教・反キリスト教の立場をとる運動であり、教会闘争の対極にあったが、ドイツ社会の文脈では、これまた教会闘争と全く無縁ではなかった。クラウスナー、ハウアー、ディンター、さらにブーバー等の思想運動は、対立図式でとらえられがちな両極の間の微妙な「ゆれ」を示しており、これら全体が当時の「運動」の実態であったと思われる。およそ社会運動というものがこうした複雑な性格をもつことは、繰り返し思い起こされなければならない。ドイツ宗教史の文脈を意識せずに、日本のキリスト教会がイエスや教会闘争をともしれば単純に「社会倫理」として理解しがちなことは、かつて「ユダヤ教の本質」を論じながら、結局、ユダヤ教を「倫理」としておさえようとする考え方にひかれていったこととつながってくるように見える。しかし伝統的な道德主義の影を引きずった日本人の「倫理」観は、本来ユダヤ教ともキリスト教ともなじまない。日本

のキリスト教の展開過程においては、文化的・社会的文脈に対する自覚の欠如に起因する問題がさまざまな形で露呈するが、それに比べてユダヤ教の方は、日本社会に関わった部分が小さかっただけに、かえって日本社会の文脈に沿って素直に受け入れられてきたように思われる。“Judentum”を「ユダヤ精神」と訳す可能性も久保田氏によって示唆されているが、クラウスナーも、ユダヤ教にとって「宗教」とは「生活の道」であると言う。先に引用した小辻誠祐が「ユダヤ道」という表現を用いたことも、ここであらためて思い起こされる。ユダヤ教とキリスト教の境界を不明確にするこのような表現が、日本社会にとっては受け入れやすかったという事実は、いったい何を意味しているのであろうか。

およそ「宗教」と呼ばれてきた人間集団の活動は、地域文化の境界を越えて伝播されるときには、多かれ少なかれ新たな地域文化にそくして変容するのが常である。その変容に対して示す抵抗には、宗教集団によって強弱があるが、結果的にみれば、それは程度問題に他ならない。ユダヤ教・キリスト教、さらにイスラームをも加えて、これら一連の系統の宗教集団は、最も大きな抵抗を示すものに属するが、その長い歴史はやはり地域文化との折衝を通して形成されていく多様化の歴史であった。その折衝は教義のレベルにとどまらず、生活感覚にまで及んでいた。ドイツ宗教史におけるユダヤ教とキリスト教の関係は、世界大戦やナチズムがきっかけとなって独特な展開を示した。しかし今回のシンポジウムからも明らかになったように、その展開はドイツという特定の地域文化にとどまらない論点の広がりを示し、そこから日本の地域文化にも通ずる「普遍的」課題をくみとることができるように思われる。また、日本社会におけるユダヤ教・キリスト教の受容をめぐる問題は、近代以降の欧米文化との対応の仕方と連関して、これまた日本の地域文化にとどまらない課題、すなわち、宗教文化の底流にある「普遍志向」のありかを示唆しているようにも見える。「ユダヤ教とキリスト教」というテーマの背景にはそうした問題状況があるのではないかということ

が、今回のシンポジウムを企画したそもそもの作業仮説であった。それでは、その仮説に基づく検討によって何かが見えてきたであろうか。

シンポジウムを通して繰り返し確認されてきた認識は、イエス論も教会史論も、そこで用いられた概念だけを単独に探究すべきものではなく、それがおかれている地域社会・文化の文脈の中でとらえかえされなければならないということであった。それによってこれらの概念をめぐる議論は、いずれも実践的性格を帯びていることが明らかになる。近代ドイツ宗教史を例にとれば、クラウスナーやハウアーは、ユダヤ教とキリスト教の間をかなり自由に往復しているし、ディンターは、さらに近代スピリチュアリズムとも折衝することになった。そして神学のテーマとされてきたイエス論や教会史論も、現実にはこれらの動向と密接に関連し合っている。要するにユダヤ教もキリスト教も、また両者の関係も、それぞれの本質論を前提として、そこから演繹的に論じてすすむわけにはいかないのである。本質論が説得力を失うということは、「～教」と呼ばれるものの理念的アイデンティティが動揺することを意味する。この動揺を作り出す直接のきっかけは、それぞれの宗教集団がおかれているそのつどの歴史的・社会・文化の実態である。ところが他方すべての宗教集団は、その動揺をのりこえて、たえず新しい総合的理念を再生産しようとする。今日ではその理念は、特定教団の中でも多様化せざるをえないが、それが繰り返し求められるということは、この種の現象に潜んでいる終わることのない「普遍志向」を示唆している。従来欧米では、こうした普遍志向を“religion”（もしくはそれに相当する他言語の概念）と呼び習わしており、日本では、その翻訳語として「宗教」を用いてきた。しかしそれはいつのまにか、それ自体が「実体」であるかのように考えられはじめ、これまで述べてきたように、現代状況とうまく適合しないことになった。そこで新たな試みとして、社会的・文化的場にそくした教団の動態をそのまま表現できるように、「宗教文化」という概念が導入されたのである。

これは、従来の「宗教」概念を実体的理解から解き放ち、動的に構成しなおすことを目的とする。そこでの重要な課題は、宗教文化現象における差異の識別とともに、その間に見られる相互関係を見きわめ、全体の座標軸をどのレベルで設定するかということである。今回のシンポジウムで用いた「境域」とか「隙間」とかの表現は、そのために有用になるであろう。

(つちやひろし 北海道大学名誉教授)